El Anarquismo Andaluz: Perspectiva desde la Antropología Social

John Corbin
University of Kent at Canterbury

En España y solamente en España, el anarquismo llegó a ser una fuerza mayor por un período extenso de tiempo. Ese período comenzó y terminó con crisis de legitimidad: la crisis de 1868-74 que culminó en la Primera República y la amenaza al estado formulado por el cantonalismo, y la crisis de 1931-39 que condujo a la Segunda República, las revoluciones Nacionalistas e Internacionalista de 1936, y tres años de guerra civil. La primera crisis vio la llegada del anarquismo. Un delegado de Bakunin fundó la *Alianza Internacional de Trabajadores*, la división española de la Primera Internacional, durante una visita breve a Madrid y Barcelona en 1868. El movimiento adoptó la insurrección como su mayor arma y se extendió por el sur en los años siguientes. La AIT estuvo de este modo lista para participar en la ola de sublevaciones cantonalistas que se esparció al sur en 1873. En dos pueblos, Sanlúcar de Barrameda y Alcoi, los anarquistas brevemente tomaron el control. En los años de la Restauración, el movimiento proletario se vio dividido entre secciones anarquistas, socialistas y comunistas. El anarquismo experimentó una serie de estratagemas revolucionarias —la sociedad secreta, la manifestación, la huelga general— ninguno de ellos con éxito. Para la crisis de los años 30 estaban preparados para experimentar la revolución nacional. A principios de 1933 los anarquistas planearon un levantamiento coordinado para empezar en las ciudades principales como Barcelona y extenderse a lugares de menos importancia. Con todo, las sublevaciones en las ciudades grandes fueron derrotadas y el único lugar pequeño en que se levantó fue el remoto pueblo andaluz de Casas Viejas. Tres años más tarde los anarquistas jugaron un papel mayor en la revolución proletaria que estalló por la rebelión nacionalista, una revolución al principio exitosa pero después invertida por la derrota militar.

Revista de antropología social, núm. 2. Editorial Complutense, Madrid, 1993

Andalucía es una de las dos regiones de España donde el anarquismo fue más fuerte. A pesar de su intensidad, el anarquismo falló en su propósito revolucionario de destruir el estado. Dado que el estado parecía relativamente débil e inestable, ese fracaso es más notable.

Los esfuerzos de los historiadores para explicar este fracaso ha generado muchos debates, algunos enfocados en Andalucía. Algunos escritores insisten en que el anarquismo andaluz fue primitivo, mágico, irracional, religioso, puritano y milenario. Estos escritores encuentran el anarquismo enigmático, quizás determinado por alguna cualidad peculiar andaluza, a pesar de que los que dicen esto ni declaran que la mayoría de los andaluces eran anarquistas ni niegan que la gente por otra parte fuera anarquista. Otros escritores responden que, por el contrario, fue racional, antireligioso, proletario, un descendiente de la Ilustración. Estos escritores tratan el anarquismo andaluz como un ejemplo de los procesos generales y bien entendidos de clase y acción política en los estados modernos.

Como antropólogo y etnógrafo de Andalucía (Corbin and Corbin 1984, Corbin and Corbin 1987), encuentro esta oposición errónea e inadecuada (Corbin, 1993). Desde mi perspectiva, es cierto que el anarquismo andaluz fue racional, antireligioso, proletario y un descendiente de la Ilustración, pero fue también primitivo, aunque este término debe ser usado con precaución y precisión. Es cierto también que fue un ejemplo de acción política y de clase en un estado moderno, pero el significado de esta acción se escapa a aquellos que saben mucho de los estados modernos y nada sobre Andalucía. Por otra parte, tuvo más impacto como pasión que como acción, y esa pasión, también, era peculiarmente andaluza.

La tesis «primitiva» tiene varias formas y énfasis. El anarquismo en Andalucía ha sido visto más como religioso que político o económico, como buscando una transformación total y radical de la moralidad y la sociedad que no podía llevarse a cabo, como mágico e irracional en sus tácticas, como rebelión primitiva. La perspectiva también vincula, o se cree que vincula, una correlación implícita o explícita entre el «atraso» del anarquismo y el «atraso» de la comunidad andaluza: aislada, inadecuada, rural, arcaica, primitiva.

Bernaldo de Quirós (1913, 1919), un pionero de la investigación social en España, considera el anarquismo como una forma de religión secular aspirando a un estado de salvación comunitaria. Ve esto como una religión formada por el ambiente peculiar de Andalucía y el carácter de sus habitantes. Díaz del Moral (1929), historiador no profesional, notario público de la ciudad cordobesa de Bujalance y después diputado republicano, insiste en la ingenuidad social y política de los anarquistas. Observadores extranjeros, también, comentan en las cualidades del anarquismo que no eran típicas de los movimientos proletarios.

Borkenau (1963), por ejemplo, viajó extensivamente por la España republicana durante la Guerra Civil.

> El anarquismo *es* un movimiento religioso...El anarquismo no cree en la creación de un mundo nuevo a través del mejoramiento de las condiciones materiales de las clases bajas, pero en la creación de un mundo nuevo de la resurrección moral de aquellas clases que no han sido contaminadas todavía por el espíritu del mammon y la codicia (p.22).

Brenan (1977), un historiador no profesional que pasó muchos años en Andalucía, comenta que para muchos observadores las asambleas anarquistas eran muy parecidas a las reuniones revitalistas Americanas (p.187). El mismo caracteriza el anarquismo como una herejía religiosa y explica el odio que tenían los anarquistas a la iglesia como «la rabia de un pueblo intensamente religioso que se siente abandonado y decepcionado» (p.245).

Brenan ve la religión como una de las raíces del anarquismo español: la otra, él afirma, es «el perenne instinto del campesino que cree que la vida en el pasado era mejor...que la presente y desea volver a ella» (p.250). El anarquismo es de este modo un intento para volver a la comunidad autónoma medieval. Tal comunidad tuvo la posesión de la tierra en común y dirigió sus propios asuntos por una asamblea pública de todos los aldeanos. Ni una ni otra base fue segura, pues los anarquistas eran «estrechos, ignorantes, a menudo terriblemente carentes de piedad, enarbolando con libre determinación e infalible optimismo designios totalmente impracticables» (p.251)

Hobsbawn, menos familiar con España que Brenan pero un historiador profesional, da una versión diferente de este argumento «antimoderno». Para él, el anarquismo andaluz fue un movimiento milenario, una especie de rebelión primitiva. Clasificó rebeliones primitivas como, primero, rural/agraria o urbana/industrial y segundo, reformista o revolucionaria. Desde estas distinciones construye un esquema de tres tipos rurales —el bandolerismo, la mafia y movimientos milenarios— y tres tipos urbanos —la multitud urbana, sectas laborales y movimientos ritualizados. En ambos casos los dos primeros son reformistas y el último revolucionario.

Las características distintivas de los movimientos milenarios son : primero, revolucionismo, «un rechazo profundo y completo de este mundo de maldad y un anhelo apasionado de otro mejor»; segundo, una ideología, de la que el dogma central es «que el mundo, tal cual es, puede —y de hecho lo hará— acabar un día, para resurgir luego profundamente cambiado»; y tercero, una vaguedad fundamental sobre los medios por los que la sociedad nueva será llevada a cabo (1983, p.94). Esta vaguedad sobre tácticas es lo que distingue el milenarismo de los modernos movimientos revolucionarios.

El último punto es lo que resulta clave en su análisis. Insiste en que los milenarios no eran hacedores de revoluciones.

> Esperan que se haga ella sola, por revelación divina, por una proclamación que venga de arriba, por un milagro —esperan que se haga de alguna manera—. La parte que le toca al pueblo antes del cambio es la de reunirse, prepararse, atender los signos precursores del cataclismo, escuchar a los profetas que predican la venida del Gran Día, y también acaso la de adoptar ciertas medidas rituales en previsión del momento decisivo en que sobrevendrá el cambio, o de purificarse a sí mismos abandonando la escoria del mundo vil del presente para poder entrar en el nuevo mundo resplandeciente en su pureza (p. 96).

Pasa a caracterizar el anarquismo en el sur de España como milenario precisamente porque desde su punto de vista la acción tomada por los anarquistas no fue práctica, un medio inapropiado para el fin de la transformación social.

> Eran milenarios en el sentido que hemos dado aquí a la palabra, por cuanto no eran ellos mismos quienes hacían la revolución: los hombres y mujeres de Lebrija, Villamartín o Bornos abandonaron la tarea más para demostrar que estaban dispuestos para cuando llegase, y había que llegar ahora que ellos se mostraban dispuestos... (p. 138)

El estudio antropológico de Pitt-Rivers (1971) del pueblo de Grazalema a principios de los años 50 tiene muchas referencias al anarquismo esparcido a través de la parte principal del libro. Un apéndice histórico lleva la atención a la correspondencia entre los valores igualitarios del pueblo y la ideología anarquista. Algunos acontecimientos, como el levantamiento de Casas Viejas, son llamados milenarios. Hobsbawn acepta los términos generales de la discusión de Pitt-Rivers, pero lo crítica por fallar al explicar porqué Grazalema había sido un centro principal anarquista antes de la Guerra Civil.

Esos historiadores posteriores del anarquismo quienes se han enfocado en Cataluña, no en Andalucía, consideran el movimiento en Cataluña como más «moderno». Algunos siguen a Hobsbawn al tratar a los campesinos andaluces como «atrasados y milenarios» (Bar 1981, p.14). Otros insisten en que los levantamientos andaluces fueron peculiarmente «localistas» y por implicación atrasados e impotentes en orientación (Bernerker 1982 p. 21). Los historiadores posteriores quienes han trabajado con fuentes primarias andaluzas insisten, sin embargo, en que la acción de los trabajadores andaluces tiene perfecto sentido en términos de su posición de clase. Lida (1972), por ejemplo, rechaza.

> ...el fácil rotulo de «milenario» con que muchos historiadores clasifican las insurrecciones andaluzas. El mejor ejemplo de esta visión es E. J. Hobsbawn ... Su análisis del siglo XIX español se apoya exclusivamente en fuentes secundarias cuyas hipótesis han sido modificadas por una historigrafía más reciente. Lejos de ser milenarismo, la lucha por la tierra entre los braceros y los campesinos andaluces está

> relacionada con una realidad económica específica y con reivindicaciones concretas, sintetizadas en la transformación de la propiedad, de modo individual o colectivo y en una mejora del nivel de vida (p. 96 n. 63).

Calero Amor (1976) es escéptico de la tesis milenaria derivada de Díaz del Moral. Sugiere que lo que puede ser verdad de Córdoba no es necesariamente verdad en el resto de Andalucía y que Díaz del Moral ha sido mal usado.

> ...el libro del notario de Bujalance me temo que es mucho menos conocido que célebre, mucho más citado que estudiado. Sobre la base de una lectura rápida, más propia a veces de una especie de turismo intelectual que de un estudio serio, no pocos han venido a sintetizar el contenido ideológico del anarquismo andaluz en el mesianismo, utopismo, o milenarismo ...(p. 75).

Cree que el libro ha sido excesivamente mitificado. A pesar de que es *inmejorable en muchos respectos y es un inevitable punto de referencia, debería* ser leído críticamente. Así afirma haber mostrado que los movimientos de los campesinos andaluces responden a causas bien determinadas y objetivos concretos.

> El hecho de que en el último tercio del XIX las agitaciones más intensas tenga una frecuencia decenal...no es porque «la idea» ilumine las mentes y caliente los corazones de los campesinos son fogonazos esporádicos y arbitrarios que provocan explosiones de entusiasmo, sino porque en esos años, sobre la base de unas relaciones de producción determinadas, se producen unas circunstancias críticas socioeconómicas y/o políticas que posibilitan y estimulan el crecimiento de la organización obrera. Los decaimientos consiguientes no hay que buscarlos tanto en el temperamento inestable de los andaluces cuanto en la desmovilización política y sindical provocada y mantenida por el sistema oligárquico-caciquil, especialmente fuerte en el campo andaluz (p. 75).

Concede que la idea utópica pudo haber influido el modo y el contenido de estos movimientos, pero, insiste «que lo que realmente hubiera de contenido utópico, de aspiración a una sociedad ideal, no es exclusivo del anarquismo, sino que debía ser compartida por sectores amplios del campesinado, independientemente de su afiliación concreta a una u otra organización» (p. 76). Lo que se puede deducir de Díaz del Moral es que la utopía colectivista fue mucho menos importante que la individualista. La distribución de la tierra más que su colectivación, interés de la burguesía o de la pequeña burguesía más que de los proletarios, fue el principal propósito. Así eran diferentes las declaraciones teóricas y los objetivos reales, las propuestas de los líderes y las aspiraciones de los seguidores. «En conversaciones con viejos afiliados (insisto; de base; los dirigentes es otro caso completamente distinto) he creado comprobar que para ellos no había gran diferencia entre pertenecer a la CNT o la UGT...» (p.76).

Kaplan (1977), también, ataca la tesis milenaria, la cual «implica que la religión popular forma el fondo, el hambre sirve como gatillo, y el anarquismo

es el resultado»(p. 210). Considera la tesis como mecanista y ahistórica, incapaz de explicar el desarrollo complejo del movimiento anarquista.

> En una época secular, la mancha de la religión es la mancha de la irracionalidad. El argumento milenario, al describir a los anarquistas andaluces como fundamentalmente religiosos, pasa por alto su comprensión clara de las fuerzas sociales de su represión... El argumento milenario asume que la derrota anarquista fue el resultado de su irracionalidad. Este punto de vista pasa por alto el poder del estado para aniquilar los movimientos sociales populares, que, en el caso de los anarquistas andaluces, estaban más amenazados porque su estrategia y táctica eran tan racionales y efectivas al movilizar las masas contra grupos claves en la estructura de poder (p.210).

Si, continúa, los anarquistas hacían eco de prácticas religiosas como el bautismo, era para usar «antiguas formas para enseñar lo nuevo y para demostrar rechazo a los métodos viejos» (p. 211). Si ellos se dedicaban a huelgas generales[1], esto era «una táctica racional diseñada para entablar el peso de las masas, cualquiera fueran sus ocupaciones, contra el poder del gobierno y las clases gobernantes. El grado de organización, no la religiosidad de los trabajadores y al comunidad, es lo que cuenta para las movilizaciones masivas» (p. 212).

Casi la misma posición es adoptada por Serrán Pagán (1980) en su valoración del estudio antropológico de Pitt-Rivers sobre Gazalema.

> ... el movimiento anarquista grazalemeño está muy lejos de ser un grupo de hombres «arcaicos», de «rebeldes primitivos», tal como nos describe a los anarquistas andaluces Hobsbawm. El programa fracasó, pero no porque los anarquistas serranos fueran irracionales o primitivos, sino por razones íntimamente relacionadas con la pésima situación económica del pueblo, con las diferencias ideológicas y la falta de cohesión regional dentro del movimiento, con las divisiones existentes dentro de la

1. Díaz del Moral sostiene que la huelga general llevada a cabo por los anarcosindicalistas a principios de siglo fue más un «mito propulsor» que una acción proletaria racional.

> Nadie se planteaba el problema de si sería necesario o conveniente coordinar la acción con los demás para lograr el triunfo. Al ver cobijada en sus domicilios e inscrita en sus listas la totalidad o casi totalidad de los trabajadores del pueblo, cada sociedad creía bastarse a sí misma; el entusiasmo y la impaciencia estremecían a las masas. Los directores, por su parte, llenos de esperanza en el triunfo al contemplar las apretadas falanges, y con ardiente curiosidad por presenciar la huelga general, descrita con tan optimistas colores por la literatura, no pensaron en retrasar los combates hasta tener suficientemente afiladas las armas. Como el niño que rompe el juguete para averiguar su contenido, aquellos hombres lanzaron sus ejércitos a la lucha, aturdidamente, sin preparación ninguna, sin estudiar las circunstancias ni la ocasión. Cada localidad, sin contar con las demás, planteó la huelga general en cuanto tuvo pretexto o sin pretexto alguno (1969, pp.195-6).

> clase obrera, y, por último, con la enorme represión militar de que fueron objeto (p.109).

Otro crítico de la tesis milenaria es Mintz (1982). Presenta su estudio del anarquismo de Casas Viejas como una corrección para el registro histórico. Las interpretaciones de Díaz de Moral, Brenan, Hobsbawm y otros que los han seguido son erróneas.

Díaz del Moral, quien estableció la tesis milenaria, era un miembro de la clase alta andaluza que, a pesar de tener simpatía por los trabajadores, no podía entender la fuerza de sus sentimientos y reacciones. Mintz informa de que los anarquistas con los que él habló invocan a veces el nombre de Dios, «pero solo para simbolizar una creación común pero incomprensible y una herencia compartida que clama por la unidad y la igualdad entre los hombre» (p. 4). El anarquismo fue un movimiento de revitalización pero la sociedad buscada por el anarquista «estaba lejos de un milenio sobrenatural o una utopía patente» (p. 4).

Más tarde Brenan (1962) aplico la tesis milenaria al levantamiento de Casas Viejas.

> ... un viejo anarquista en Casas Viejas llamado «Seisdedos»... en uno de esos arranques de fervor milenario tan típicos en Andalucía, decidió que había llegado el «gran momento», en que el comunismo libertario llegaría infaliblemente. Habiendo comunicado su ardor a sus amigos y familiares marcharon todos armados de garrotes y de fusiles hacia el cuartel de la guardia civil que se hallaba cerca, para comunicarles la buena nueva de que podían deponer sus armas y que, en adelante, todos los hombres serían hermanos y disfrutarían en común de las tierras de los ricos. La guardia civil no respondió a esta llamamiento. Algunos tiros partieron de ambos lados y, después de un solemne desfile a través del pueblo, los hombres de Casas Viejas pusieron sitio al cuartel de la guardia civil (p. 305).

Hobsbawm, también, llamó al levantamiento «utópico, milenario, apocalíptico» (1983,p.110) y da una explicación expandida del acontecimiento que concuerda con la de Brenan. La investigación más intensa de Mintz produjo información en contra con este informe: no hubo un líder anarquista carismático; el «líder» era en realidad apolítico y no tomó parte en el levantamiento; el parentesco no fue un vínculo significativo entre militantes anarquistas; los anarquistas no se pusieron a distribuir la tierra; el levantamiento no fue «un frenesí de ciego milenarismo» pero una respuesta a una llamada para una huelga revolucionaria por toda la nación (1982, pp.271–6). Mintz concluye, «La adherencia de Hobsbawm a un modelo y a la acumulación de información errónea, lo apartó de los conflictos esenciales y de la realidad de la gente» (p.276).

Algunos historiadores que han escrito recientemente son más ambiguos en su caracterización general del anarquismo. Castro Alfín (1988), por ejemplo, *insiste en que la ideología era esencialmente «racionalista, humanista e inmanente*

y nada escatológica ni providencialista». También dice que las interpretaciones mesiánicas son «antiguas, sugestivas, vaporosas». Fueron adoptadas en un tiempo cuando el irracionalismo tuvo una posición especial pero nunca fueron bien construidas o formuladas. Por otra parte, el proceso de secularización dejó «carencias en el plano del modelo moral teórico y práctico que históricamente habían representado al cristianismo y a la Iglesia». El anarquismo fue la repuesta secular al ideal de sociedad e igualdad que la religión había inculcado en la consciencia popular. Así reconoce una cierta dimensión religiosa y, en menor grado, una dimensión milenaria en la ideología anarquista. Esto era parte de la atracción del anarquismo para la gente «de escasa instrucción pero exacerbados sentimientos morales formulados en términos cristianos sobre la maldad de la riqueza y el egoísmo y la virtud, necesitada de recompensa, de la pobreza y la solidaridad».

Algunas diferencias entre las dos partes de este debate son quizás metodológicas. Los que establecieron la tesis «primitiva» fueron historiadores no profesionales con experiencias directas con alguna gente y algunos acontecimientos que ellos describen. Basan la tesis, no en ninguna teoría de religión o de milenarismo, pero en inhabilidad de entender el sentido de la acción anarquista. Al final, son reducidos a explicar estos actos como procedentes de un temperamento peculiar andaluz, un producto de un pasado moro y/o las peculiaridades de clima y del paisaje. Su posición es entonces respaldada por el modelo antropológico del sistema local de Pitt-Rivers (1971), basado en la observación participante a largo plazo, y su apéndice sobre la historia. Hobsbawm añade su esquema revolucionario de las rebeliones y revoluciones, un esquema de un historiador profesional para el material producido por los historiadores no profesionales.

Los que proponen la antítesis «moderna» son en su mayoría historiadores profesionales. Basan su análisis en los documentos producidos por el movimiento anarquista y por la reacción de la autoridad a esto. Presentan el argumento en varias modalidades. Lida se limita a exponer una historia lineal de los acontecimientos como demostrado por los documentos. Calero Amor adopta una postura de escepticismo analítico moderado por un firme sentido de la realidad andaluza. Kaplan es bastante más doctrinal. Para ella, la racionalidad es un principio. Insiste en que todas las acciones anarquistas pueden ser entendidas en términos de una razón proletaria. Reconoce que el anarquismo fue un movimiento local comunitario. Al final el elemento comunitario es subsumido en la razón proletaria, un argumento que quizás debe más al principio que es la base de la investigación que a la evidencia examinada.

Participando en el lado de la antítesis hay dos escritos que se han enfocado en la historia de un pueblo y usan fuentes orales y documentos para producir un

informe detallado que desafía modelos más generales. Sobre esta base Serrán Pagán rechaza la etnografía del sistema local de Pitt-Rivers y Mintz rechaza la historia del levantamiento local de Hobsbawm. A pesar de la base local no producen un modelo del sistema local —Serrán Pagán no propone una alternativa al modelo de Pitt-Rivers y Mintz no discute en términos semejantes.

Este debate sufre de dos deficiencias.

Primero, ambas tesis y antítesis tratan inadecuadamente con el sistema local y su lugar en la estructura más amplia. Los que caracterizan el anarquismo como religioso, milenario, irracional quieren distinguirlo de aspiraciones y organizaciones «modernos» tales como la democracia republicana o el marxismo. Su argumento es avanzado por tratar las comunidades andaluzas como rural, aislada, atrasada, arcaica. Los que tratan el anarquismo como un movimiento proletario racional minimizan o ignoran el papel de los sistemas locales. La naturaleza del sistema local es de este modo poco clara. Hasta términos básicos como «pueblo» puede significar aldea, comunidad, población. Es posible entonces hablar del levantamiento del pueblo en una ciudad, y de no estar de acuerdo en quién es o quién no es un miembro del pueblo en Grazamela. Cuando, en 1932, los líderes anarquistas de Villamartín fueron arrestados después de que los aldeanos quemaron los campos tras una disputa laboral, ellos protestaron que no fueron ellos, sino el pueblo quien era responsable (*Voz del Campesino*, 12 de noviembre 1932). Cuando un anarquista de Grazalema fue procesado por los nacionalistas por asesinar a ciudadanos durante el terror «rojo», él insistió en que no era él sino el pueblo quien les condenó (Pitt-Rivers). Estas protestas necesitan interpretación: pueden ser defensas racionales; pueden expresar una oposición entre las intenciones proletarias y populares; pueden expresar una unión de estas intenciones.

Segundo, el debate es impedido por la imprecisión en los términos analíticos claves, como «religión», «primitivo», «milenario». Sobre estos términos hay debates antropológicos sustanciales. He examinado estos debates en otra parte (Corbin, 1993); aquí resumo sus implicaciones para el debate sobre el anarquismo andaluz.

La tesis «primitiva»

El anarquismo como religión. El anarquismo no es más religioso que el marxismo. Las definiciones de religión se dividen más o menos en dos. Una compara la religión con funciones generales como explicando y garantizando el

ser, o la verdad sobre el poder, o el orden social. La otra define la religión en términos de alguna característica específica como creencia en lo sobrenatural o la existencia de una iglesia organizada. Los que han visto en el anarquismo andaluz algo religioso o mágico, han detectado, yo creo,correctamente el sentido en que el movimiento usó las dialécticas culturales en sus esfuerzos de transcender y transformar. Si perciben esto como causa suficiente para hacer el movimiento «religioso», en efecto, están adoptando la definición más amplia de religión. El problema es que la definición más amplia hace religiosas todas las sociedades y todos los miembros de esas sociedad. Si en sus términos el anarquismo es religioso, entonces también lo es el marxismo. La definición menos amplia no presenta el anarquismo andaluz como religioso. El anarquismo explícitamente negó la existencia de organizaciones sagrados. Lo mismo, por supuesto, hizo el marxismo. De cualquier modo «religión» no es analíticamente útil para distinguir entre el anarquismo y el marxismo en Andalucía.

Desde el principio los anarquistas atacaron la religión. Cuando ganaron el control de Sanlúcar en 1875, tomaron posesión del cementerio y expropiaron la propiedad del clero, medidas que parecen meramente extensiones de un liberalismo político anterior. Además fueron más lejos, echando a monjas del convento y expulsando todas las ordenes religiosas. Más tarde los «verdaderos» anarquistas negaron la existencia de Dios, negaron todos los sacramentos de la Iglesia, pensaron que los sacerdotes y a las monjas fueron aberrantes y se opusieron a las procesiones religiosas. En momentos de fervor revolucionario saquearon y quemaron iglesias e imágenes religiosas.

En esencia, el anarquismo quería quitar del medio las anomalías y ambigüedades de la cultura andaluza corriente. Iglesias y conventos, y sacerdotes, monjas e imágenes sagradas que ellas guardan, son estructuras intrinsicamente ambiguas en la sociedad andaluza. Aunque ambiguas, la cultura les da un lugar propio. Ahí, la gente puede conectar con fuerzas misteriosas en la lucha contra las fuerzas materiales de la naturaleza, ellos pueden usar lo sobrehumano para ayudar a levantarse de lo subhumano. Esos misterios y contradicciones fueron superfluas falsificaciones en el mundo que el anarquismo concebió. El ataque anarquista contra las anomalías y las ambigüedades de la cultura corriente era una crítica racionalista de esa cultura, estrechamente vinculada a la fé en la tecnología y la ciencia como instrumentos para la mejora humana. En este sentido el anarquismo puede ser descrito como un descendiente de la ilustración.

Llamar «religioso» a un movimiento que revisó racionalmente la cultura andaluza y intentó quitar todas las huellas de lo sobrenatural en la existencia humana parece perverso. Los anarquistas saquearon iglesias, quemaron imágenes religiosas, profanaron reliquias y asesinaron sacerdotes. No querían reemplazar-

les con rivales. Sus ataques no eran parte de un conflicto entre religiones; fue un intento de abolir la religión en si. En este sentido al anarquismo fue más despiadado que el marxismo; afirmar que fue más religioso que el marxismo parece especialmente perverso.

El anarquismo como movimiento milenario. Hobsbawm sigue a Díaz del Moral y Brenan en caracterizar los anarquistas como milenarios. Como he señalado anteriormente, él los considera milenarios porque ellos eran ideológicamente vagos sobre los medios de conseguir un «comunismo libertario». Sus acciones fueron poco prácticas e inapropiadas para ese fin, a lo sumo algo más que una demostración de su disponibilidad para la transformación que ellos deseaban. El marxismo, en contraste, propone una revolución para tomar el control del estado y establecer las condiciones para que el comunismo emerga mientras el estado se marchita. En su ideología el marxismo es tan utópico como el anarquismo, pero en su acción no es milenario, porque no intenta llevar a cabo la utopía inmediatamente. En cambio, opta por intentar la dictadura proletaria y la socialización de los medios de producción, una forma no utópica de existencia vista como finalmente llegando a una sociedad comunista sin clases y sin estado. En este respecto, la utópica del marxismo se parece estructuralmente a la utópica de la Cristianidad más que a la del anarquismo. Tanto el marxismo como la Cristiandad propone un programa detallado y práctico de acción para el presente, un programa que es necesario y habilitando pero que no produzca una utopía inmediatamente.

Mucho depende, entonces, de la evaluación de la racionalidad, eficacia y propiedad de las acciones anarquistas. Es equivocado asumir que la acción anarquista no tuvo sentido táctico simplemente porque ese sentido se escapa a un observador no familiar con la sociedad y cultura en que los anarquistas actuaron. Es mucho más probable que los anarquistas supieran perfectamente bien cómo funcionaba su sociedad, fueran conocedores de sus dialécticas culturales, y entendieran el problema de revolución. Los anarquistas que se afiliaron a sociedades secretas, que marcharon en manifestaciones, y que montaron huelgas generales, emprendieron acciones con la intención insurreccional que fracasaron en ese tiempo. La acción fracasada tuvo el potencial estructural de éxito, un potencial realizado en Sanlúcar de Barrameda en 1873 y mucho más extensamente en Andalucía en 1936, aunque anulado por la posterior derrota militar. Resultados negativos no invalidan un experimento, y equivocar el mejor medio para conseguir un fin no es irracional. Los anarquistas cometieron errores, pero otros también. Ellos fracasaron,pero también otros lo hicieron. Ellos aprendieron de sus fallos, como otros. El actor racional puede equivocarse y fallar. El irracional raras veces aprende de sus equivocaciones. Los anarquistas andaluces no fueron

menos racionales que otros actores de sus tiempos. Si los fines del anarquismo andaluz no fueron más utópicos que aquellos del marxismo, los medios empleados para conseguir los fines no fueron menos racionales.

La cuestión que queda es que si algunas de estas acciones fueron intentos racionales para conseguir el milenio. La cuestión en sí parecerá extraña para los que piensan que ninguna acción puede ser un medio apropiado o adecuado para fines milenarios. Esta idea probablemente deriva de la creencia de que el milenio no es lograble, una creencia que confunde el estado deseado con la duración de ese estado, su perpetuación por mil años. El estado es lograble, su perpetuación no.

En su uso corriente «milenarismo» se refiere al intento de establecer un estado de perfecta existencia inmediatamente, no en un futuro impreciso. Los que toman la acción necesaria pueden disfrutar del estado para siempre o por lo menos un tiempo indefinidamente largo. El «milenio» es aquí una imagen de un período mucho más largo que el de la más larga vida individual, no necesariamente mil años.

Los movimientos milenarios emplean dialécticas culturales en sus esfuerzos para transformar la existencia. Los antropólogos han enfocado su atención en estas dialécticas para notar las simililaridades entre el mileniarismo y los ritos de paso (Turner 1969, Burridge 1969).

Los ritos de paso transforman identidades, efectúan pasos entre un status, condición o tiempo y otros. Los ritos hacen esto, en efecto, creando fronteras y moviendo a la gente a través de estas. El límite es creado en la experiencia social para alterar la normalidad y crear un sentido de diferencia, una pulsación. Esa alteración ataca la identidad, el status, la condición y/o el tiempo que se deja, borra lo viejo para que lo nuevo pueda ser instalado. El efecto es liberar al individuo experimentando el rito de los modelos, requerimientos y obligaciones ocasionados por ese sentido de si mismo, condición o tiempo. Habiendo sido liberado, el individuo está entonces en transición, ni una cosa ni la otra. Ahí el individuo queda hasta que está preparado para experimentar otra clase de actuaciones que afirman una nueva identidad, un nuevo modelo, unas nuevas obligaciones. Los ritos de paso, de este modo, típicamente pasan por tres etapas: separación de lo antiguo, transición indeterminada, agregación a lo nuevo.

Los atributos del «milenio» son muy parecidos a los de la etapa de transición. El milenarismo es distinto de los ritos de paso en los que quienes intentan los pasos anticipan un regreso a un estado normal, y los que intentan crear el milenio no. Para los que toman parte en ritos de paso, la condición de transición es el medio para un cambio de estado normal; para los milenarios la condición de transición es el fin. Sin embargo, la condición de transición permanente no es

lograble. La dialéctica en sí que produce la condición, que da a la experiencia sus cualidades peculiares, asegura su corta duración. Se alimenta de la estructura a que se opone. Una vez que esta estructura ha sido transcendida, una vez que la gente está liberada, la experiencia de transcendencia, de liberación, cesa. La única manera en que se puede reanudar esto es recreando la estructura, la obligación, es decir volviendo a la sociedad normal. La sabiduría de los ritos de paso es que solamente intentan la condición de transición por un corto período. El error milenario no es el intento de un estado imposible de existencia; es intentar una prolongación imposible de ese estado. Por cierto, los milenaristas a veces marcan términos físicos para el logro del estado que está más allá del poder de los mecanismos transformativos de las dialécticas culturales. Ellos pueden insistir, por ejemplo, en alguna realización del principio de cornucopia (manna de cielo, la apariencia de carga), inundaciones u otros desastres naturales, y así. Pero la acción milenaria, a pesar de ser casi siempre un fracaso parcial, puede ser a veces un éxito parcial, porque esa acción puede beneficiarse de las dialécticas culturales para lograr una condición de transición. En este sentido, el «milenio» ha sido, y continuará siendo, logrado, a pesar de poder durar quizás mil segundos, minutos, a lo máximo horas, nunca años. Como duración, la medida milenaria falla; como acción las medidas milenarias a veces tienen éxito.

Aplicar estas ideas al anarquismo andaluz implica preguntarse si los anarquistas estaban intentando lograr un estado de transición perpetuo. Yo creo que la respuesta debe ser «no». Los anarquistas andaluces eran revolucionarios, y la revolución, como una acción transformativa cualquiera, envuelve una fase en que lo viejo ha sido destruido pero lo nuevo no ha sido establecido todavía; en que la gente experimenta un sentido de potencia y potencialidad. No hay evidencia de que el anarquismo quisiera que esta fase de revolución fuera perpetua. Ellos esperaban que les llevara al «comunismo libertario», un mundo secular de moralistas rigurosos. Estos moralistas se reunirían en la «calle» como iguales y así organizarían sus asuntos comunes en conformidad. Tal mundo es perfectamente factible en sus propios términos, a pesar de que siempre podría ser derrotado por sus oponentes en las condiciones de los siglos XIX y XX en España. Para algunos esto puede parecer «utópico» pero no sería un mundo en que fuese fácil vivir, ni en el sentido de ganar su vida económicamente ni de vivir según normas morales. Es un estado normal, no uno de transición. No hay indicación de que los anarquistas esperasen que este «comunismo libertario» normal fuera seguido por un comunismo libertario de transición indeterminada en el que el apetito animal fuera fácilmente alimentado y libremente entregado. El anarquismo andaluz no fue milenario.

El anarquismo como rebelión. El esquema de las rebeliones primitivas de

Hobsbawm distingue rebeldes «reformistas» de rebeldes «revolucionarios» y trata a los anarquistas andaluces como el anterior. Pero Hobsbawm se centra en el estado, y así pasa por alto el que la acción anarquista fue en términos estructurales mucho más revolucionaria que la acción marxista.

La etnografía indica que la estructura de la sociedad andaluz es una estructura compuesta (Corbin and Corbin 1984, Corbin and Corbin 1987, Corbin 1993). Una parte es la estructural local primaria o base, la comunidad de casas en la misma calle, cuyos residentes tienen un interés común en los asuntos de la calle. En la medida en que la gente que viven cerca una de la otra está en contacto repetido, sus relaciones llegan a ser personales. La comunidad es así un campo de relaciones personales, a pesar de que estas no necesitan ser amistosas, armoniosas o solidarias. Esta estructura básica define lo que debe ocurrir pero no siempre puede asegurar que ocurra. Así la estructura básica de empuje a otra, a una estructura emergente de resultados equívocos. Encima de estas, está impuesta una estructura externa que desarrolla sus propios análogos de las instituciones locales para tratar con los sistemas locales. En términos de este modelo, la clase es un resultado equívoco de la estructura básica, parte de la estructura emergente. El estado es parte de la estructura externa.

El marxismo dirigió su acción política a cambiar la forma del estado, solamente una parte de la estructura compuesta. Ellos querían nacionalizar los medios de producción y establecer la dictadura del proletario. La forma dominante de marxismo en España, el socialismo del PSOE y la UGT, eligió buscar el control no por la insurrección armada sino por los medios legales extendiendo la presión política y económica a través de la victoria electoral. Su acción operó con la estructura compuesta.

Los anarquistas, en contraste, dirigieron su revolución a todas las partes de la estructura compuesta —externa, emergente y básica. Ellos querían abolir el estado, eliminar la clase y transformar la comunidad.

Los anarquistas intentaron hacer el pueblo, en su doble sentido de población y lugar, independiente. Querían destruir el gobierno de un estado enlazando comunidades, no los gobiernos de comunidades. Podían, como los marxistas, haberse anticipado en un tiempo en el que hasta el gobierno local podía «marchitarse». Si hicieron eso, estaban, como los marxistas, dispuestos a tomar el poder y ejercitar la autoridad en gobiernos comunales como una medida necesaria intermedia.

Había versiones de la clase media de esta tendencia en el cantonalismo y en un federalismo republicano extremo. Estos difieren de los anarquistas en que ellos mantienen algunos elementos de afiliación a un estado más grande. La investigación histórica probablemente mostrará que la diferencia más significativa

está en la forma en que la vida local pública iba a ser organizada. Los anarquistas optaron por la «calle» como institución soberana, con todos los residentes, tantos ricos como pobres, eligiendo las autoridades locales en una forma de democracia directa. Esto al menos parece haber sido su práctica. Cuando el movimiento estaba en su infancia, en 1873, los anarquistas de Sanlúcar de Barrameda tomaron el control revolucionario del gobierno local llamado a una elección inmediata que los votó por «aclamación». Sesenta y tres años más tarde lo mismo sucedió en Marbella.

Los detalles de la revolución de 1936 en Marbella son revelantes. Las fuerzas proletarias de la ciudad estaban divididas. El ayuntamiento estaba dominado por los comunistas. Había partido y sindicato socialista, pero la organización proletaria con más poder era la CNT.

El 18 de julio pasó sin incidentes en Marbella (Alcalá Marín 1988, pp. 207-32). Para la media noche las noticias del levantamiento militar y luchas callejeras en Málaga habían llegado. El gobernador pidió ayuda a los pueblos de la provincia para enfrentar a los rebeldes en la capital. Los anarquistas organizaron una expedición de 250 trabajadores jóvenes y mal armados. Partieron en cuatro o cinco camiones a la 2:00 de la mañana y llegaron a las afueras de Málaga, donde se unieron, al amanecer, con las expediciones de otros pueblos.

En Marbella, el jefe local de la Falange se dirigió al capitán de la guardia civil para sugerirle que tomara ventaja de la ausencia de muchos militantes para declarar la rebelión. El capitán rehusó.

Aún así, hubo violencia. La mañana del 19 era domingo y las misas habituales de las 8:00 y las 11:00 se celebraron en la iglesia pero no había muchos asistentes. Un poco después del medio día varios grupos de trabajadores anarquistas dejaron la sede local de la CNT para saquear y quemar la iglesia y otros edificios religiosos. También saquearon y quemaron los hogares de tres derechistas. Hicieron lo mismo con el casino, pero dejando las premisas del joven trabajador que tenía la concesión del bar en el casino. Un grupo que se acercó a la casa del sacerdote de la parroquia fue tiroteado por el hermano del sacerdote. El tiro hirió a un trabajador en el hombro. Un policía arrestó al sacerdote y a su familia y los condujo en medio de toda una muchedumbre enfadada a la cárcel.

Para entonces, la expedición a Málaga había vuelto, algo mejor armada y pudiendo formar un núcleo de la milicia local de los trabajadores. Habiendo tomado la iniciativa para responder a la rebelión militar, los anarquistas procedieron entonces formalmente a tomar el control del gobierno local. En la tarde del 19, ellos convocaron una asamblea general del pueblo que eligió un triunvirato de anarquistas para reemplazar al ayuntamiento. Una notable relación de este proceso consta en las palabras de uno de sus líderes, Juan Ruiz Martín.

> Se dio la voz por todo el pueblo ¡A la Alameda!, y en pocos minutos ésta daba la sensación de un formidable estadio que recibe su público por centenares. Los allí reunidos eran el pueblo entero, muchachos, muchachas, hombres y mujeres de todas las clases sociales, y, entre estos, policías municipales, carabineros y hasta una representación de la guardia civil. Creo que los allí presentes no habíamos visto hasta aquellos momentos cuadro semejante. El pueblo había asistido al derrumbamiento de algo que para muchísimos si no sagrado sí invulnerable a los débiles ataques que hasta esa fecha habían lanzado contra ellos las fuerzas revolucionarias (Alcalá Marín 1988, pp. 218-9).

Así Ruiz da énfasis a la disposición de todos los elementos del pueblo de unirse en una reunión pública convocada por los militantes de la CNT. Insiste también en que el pueblo participó activamente, no como audiencia.

> Y efectivamente, tan pronto paró la influencia de público hacia la Alameda, empezáronse a improvisar tribunas en el centro de la misma desde las cuales se pudieran oír los detalles de los acontecimientos, tal y como cada cual los había vivido, y terminando esto, cómo debería organizarse la vida en la localidad para hacer frente al porvenir. Diremos de paso que estos oradores no eran otros que los rudos campesinos, pescadores y mineros, etc... que tanto habían sufrido, y que con más tesón habían hecho frente en todo momento a caciques y tercos patronos, y horas antes al fascismo coaligado. Así, con el filosófico aplomo , entereza y honradez del hombre del pueblo, sin escuela, pero con un conocimiento profundo de la vida adquirido en el libro diario del batallar, se habló de todo en aquella tarde de aparente calma: de cómo hacer una milicia, del abastecimiento, de los servicios de sanidad y social, de la organización del trabajo y de la vida del pueblo en general (pp. 218-9).

El pueblo llegó a ser en efecto una asamblea constituyente, a la que la autoridad previamente constituida formalmente cedió el poder.

> Partamos de la base, que en esta reunión, el Ayuntamiento en pleno con el alcalde a la cabeza sacudió la responsabilidad de todo, presentando la dimisión ante el pueblo, y poniéndose a disposición del Comité u organismo representativo que saliera nombrado de aquellos comicios. Esta resolución fue muy aplaudida por los presentes...Después de una exhaustiva discusión sobre los objetivos a ser alcanzados y la necesidad de que los nombrados fueran los menos posibles, a fin de que su acción fuese más expeditiva, ya que su misión preliminar debía ser poner en movimiento la vida del pueblo a través de la creación de varias comisiones, quedaron nombrados tres jóvenes sindicalistas, Manuel Sánchez... José Pérez... y Juan Ruiz... Por muchas intervenciones que se hicieron por la parte de la CNT para que esta Comisión fuese ampliada con miembros de otras organizaciones, no hubo alternativas. La adhesión a este sentir del pueblo no pudo ser mas unánime. Municipales, policías, carabineros y guardia civil, se pusieron de inmediato a la orden de la nueva autoridad... Estas adhesiones las recibió el pueblo con gran júbilo (pp. 218-9).

Los carabineros y guardias civiles se ofrecieron para continuar con sus obligaciones normales, aunque los últimos, conociendo los sentimientos escon-

didos del pueblo hacia ellos, sugirieron patrullas mixtas. La asamblea decidió, sin embargo, que podían pasar sin la rutina policial. «Se acordó que carabineros y guardias civiles quedaran en sus respectivos cuarteles hasta que fueran requeridos por la comisión que representaba el pueblo, pero esto no quería decir que no les estuviese permitido salir a la calle como a cualquier ciudadano» (p. 219).

Este relato de un anarquista joven militante, un miembro de la FAI y la CNT, enfatiza la soberanía del pueblo en la asamblea pública. La CNT había tomado todas las iniciativas revolucionarias y era la organización en el poder, pero el relato implica que los militantes de la organización proletaria no pensaban que la organización tuviese autoridad política. El pueblo parece tener simplemente reconocimiento de los hechos para nombrar un comité organizador de tres militantes de la CNT, pero el relato claramente representa esto como un comité del pueblo y no del sindicato. En este momento de crisis nacional, de rebelión y revolución, la gente de Marbella por último resolvió la relación entre el pueblo y el proletario, entre la comunidad como calle y la comunidad como organización formal. Ellos repartieron la soberanía a uno y la acción ejecutiva a otro. En Marbella, los proletarios, no el pueblo, tomaron la acción revolucionaria y administrativa. Si el relato anterior es verdad, ellos sintieron la necesidad de que esta acción fuese sancionada por el pueblo en una asamblea pública.

Esta relación también enfatiza una igualdad rigurosa de todos en la «calle». Merece la pena deletrear lo revolucionario que fue este rigor. La estructura básica hizo de la calle el lugar de competición entre iguales en el orden humano y destinó ese lugar a hombres normales. En la práctica una gente tuvo ventajas y otra desventajas que no dependían de habilidades individuales competitivas. Algunos sostuvieron la oficina de estado, algunos eran más ricos, algunos más cercanos a lo sobrehumano o a lo subhumano. Los anarquistas querían erradicar estas diferencias.

La ventaja de los hombres que tenían cargos en el estado —guardias civiles, por ejemplo— sería eliminada por la soberanía del pueblo.

En muchos pueblos, los ricos e influyentes formaron casinos donde se reunían y negociaban sus asuntos. Eran lugares anómalos donde los negocios públicos eran administrados en privado, donde muchos de la calle eran excluidos de los asuntos de la calle. Estos lugares preveían que todos los ciudadanos pudieran participar en los asuntos civiles sobre la base de la presencia en la calle. Los casinos, como las iglesias, fueron un blanco principal para los anarquistas de Andalucía cuando la guerra estalló.

La riqueza dio ventajas morales así como ventajas materiales porque la dialéctica cultural andaluza podía cambiar la deficiencia de la economía doméstica en la deficiencia moral doméstica. Estas dialécticas usaban la vergüenza en

la casa y el honor en la calle en la contienda para levantarse sobre la animalidad. La vergüenza fue unida al honor porque el éxito en la casa era un precondición para el éxito en la calle. Una persona de una casa propia podía competir en la calle en términos iguales con otros. Hubo, sin embargo, dos pegas. La primera fue que la competición en la calle implicaba un gasto y un consumo que eran siempre una carga para las arcas de la casa. La segunda fue que el consumo de alcohol y tabaco y la búsqueda de socialización pública podía llegar a ser adictivo. Esa adicción era simultáneamente un deshonor público, empobrecimiento doméstico y la indicación dialéctica de la carencia en los orígenes domésticos, o sea, humanidad deficiente. Los pobres estaban sujetos a una lectura inversa de la construcción moral que traduce el honor público en vergüenza privada. Por esta lectura el honor deficiente en la «calle» supuso vergüenza insuficiente en casa. Los pobres eran intrinsicamente desvergonzados, intrinsicamente incapaces de usar su voluntad para controlar el apetito animal. La dialéctica normal ofreció a los pobres una cierta reparación moral tratando estas insuficiencias económicas y morales como «desgracias» consecuentes de la insondable distribución de la gracia de Dios, quitando así de los mismos pobres la responsabilidad por la deficiencia. Los anarquistas rechazaron esta reparación optando por eliminar las diferencias en riqueza.

La superioridad de los sacerdotes y los especialmente devotos pudo ser eliminada por negar lo sobrenatural. Haciendo eso también se eliminó el medio principal para alzarse de la animalidad. Los anarquistas igualmente aumentaron el papel de la voluntad moral individual, convirtiéndola en el único mecanismo para asegurar la humanidad.

De este modo un rasgo distintivo de los anarquistas fue una moralidad ascética rigurosa que estaba estucturalmente unida a una oposición intransigente ante la religión. No toleraban el vicio, se abstenían de beber alcohol, del tabaco y de jugar a las cartas. Brenan los llama «moralistas intransigentes», ilustrando este punto con una anécdota de su propia experiencia en 1936. Encontró un anarquista mayor en una colina observando los incendios causados en los primeros días de la lucha en Málaga. El anarquista decía «Te van a destruir, Málaga. Tus vicios te han condenado». (Brenan 1974, p. 289). La intolerancia del vicio también distinguió a los anarquistas de otras organizaciones proletarias. Díaz del Moral comenta que en el trienio Bolshevike en Córdoba los centros anarquistas no tenían bares, los centros socialistas sí las tenían.

Esta exclusiva dependencia de la moral individual es lo que distingue a los anarquistas de los marxistas. Cualquiera que sean sus metas a largo plazo, a corto plaza el marxismo es estatal. El estatismo iguala la deficiencia humana con medidas estatales para transferir los recursos y el control del rico al pobre. El

estatismo no confía en el ascetismo y el rigor moral personal para resolver los problemas que supone superar la animalidad y vivir una verdadera vida humana. Confía en la propiedad colectiva, en una nueva distribución de los impuestos, y en todas las instituciones y aparatos del estado bienestar.

Los anarquistas también niegan la inferioridad de las mujeres en los asuntos de la calle por su cercanía a lo subhumano. La mujer debería ser tanto de la calle como el hombre. La gente debería controlar su sexualidad por acuerdos personales e individuales entre las partes, sin sanción del estado o de la iglesia. Como el anarquismo insistía en el control voluntario de los apetitos animales, era improbable que ellos fueran promiscuos. Los mismos anarquistas usaban el término «compañera» o «compañero» para referirse a lo que parecía haber sido una relación sexual exclusiva y estable. Si estas relaciones estaban reconocidas por los demás y formaban la base de una casa en la que los niños de las mujeres eran criados, se pueden considerar como matrimonios.

La revolución anarquista avanzó de una interpretación estricta y literal de algunos principios seleccionados de la cultura andaluza. Esa interpretación les llevó a negar otros principios y prácticas que eran normalmente parte de la cultura. En la estructura básica normal la «calle» era la cumbre de los asuntos humanos. Los anarquistas insisten, por tanto, que la calle no puede estar subordinada ni al estado ni a lo divino. La estructura básica normal dice que todos los que tienen casas en la calle tienen igualdad de intereses en los asuntos de la calle. Los anarquistas insisten en que la igualdad de intereses significa la igualdad de la riqueza de todas las casas y la igualdad de todos los residentes. Para la cultura normal, centralmente preocupada por el esfuerzo de levantar lo humano por encima de lo animal, la satisfacción excesiva de los apetitos animales es vicio. Sin embargo, la cultura permite prácticas que amenazan la humanidad. Esto puede subrayar el triunfo final sobre la animalidad, pero no sin un riesgo. Alguna gente puede sucumbir al vicio, pueden llegar a ser adictos al alcohol, al tabaco y a la juerga. La moral anarquista simplemente quitó el riesgo totalmente.

Interpretaciones opuestas de la cultura son la base estructural para una notable asimetría en la violencia de los anarquistas y los falangistas en 1936. Mientras que los anarquistas atacaron la religión, los falangista atacaron las mujeres desvergonzadas.

Los falangistas y sus aliados tradicionales y conservadores interpretaban el sexo entre la gente que no está casada por la iglesia como animal, no humano, y los niños que vienen de ese acto sexual son una degradación y no aptos para la vida civil. La desvergüenza de tal sexo era mayor si la gente vivía junta abiertamente. Las mujeres viviendo con los militantes izquierdistas y las mujeres participantes en las manifestaciones, todo formaba parte del desorden doméstico.

Los anarquistas interpretaban la religión como una resolución falsa de los problemas de la existencia humana. Los edificios religiosos eran las casas de las personas sagradas y de las imagénes de la muerte sagrada, que, en ocasiones, eran honradas en la calle en procesiones religiosas. Las actividades en, y las procesiones que salían de, estas casas sancionaban la resolución propuesta por la cultural normal. El anarquismo denegaba esta resolución.

Esto estableció los términos de una oposición terrible. Los falangistas humillaron a las mujeres «desvergonzadas», castigándolas como parte del proceso de «limpieza». Como ellas no estaban ocupadas en la producción de la vida humana en la casa, eran algo subhumano. Debían ser tratadas como animales, esquiladas como ovejas, forzadas a tomar aceite de ricino y paseadas por la calle como otras bestias. Los anarquistas profanaron reliquias, invadieron conventos, ejecutaron sacerdotes. Quemaron imágenes religiosas y sus casas, las iglesias y otros edificios religiosos, para que no salieran a la calle. Los anarquistas atacaron casas sobrehumanas anómalas negando a sus habitantes la calle. Los falangistas atacaron casas subhumanas anómalas negando a sus habitantes la calle. Los ataques eran estructuralmente análogos.

El anarquismo como primitivo. «Primitivo» es más útil que «rebelde» para caracterizar el anarquismo andaluz. Hobsbawm dice que los movimientos sociales «primitivos» tienen menos ideología y organización que los movimientos sociales «modernos». Aquí «ideología» claramente implica no ideas «en las que» la gente piensa sino más ideas «sobre los que» la gente piensa. En otras palabras, implica no las ideas compartidas por los que interactúan frecuentemente sino las ideas que son opuestas a otras ideas y dividen a la gente. «Organización» claramente implica no la red de relaciones personales que siempre forma la matriz social primaria sino las relaciones impersonales autoritarias y los grupos sociales controlados y disciplinados por la burocracia. Actuar en términos de ideología específica y organización formal, que dividen más que unen, es «moderno»; no hacerlo es «primitivo».

Según los criterios de Hobsbawm, la ideología y la organización, el anarquismo andaluz es más moderno que el bandolerismo social, la mafia y la muchedumbre ciudadana porque tiene una ideología desarrollada revolucionaria. Es menos moderno que el marxismo porque es menos organizado.

A un nivel las distinciones de Hobsbawm aciertan. Las acciones de bandidos sociales, mafiosos y participantes en la muchedumbre ciudadana no fueron movidas por ideologías, las acciones de los anarquistas sí lo fueron. El anarquismo fue menos burocráticamente organizado que el marxismo. A otro nivel su esquema no funciona porque impone una distinción entre rural/agrario y urbano/ industrial que no es apropiada para Andalucía. Esta distinción le lleva a

considerar el anarquismo como rural y agrario, cuando no era peculiarmente ninguno de los dos, aunque muchos anarquistas vivían en pueblos y trabajan en cortijos.

Si como distinciones técnicas estas definiciones son viables, hay que notar que buena parte de las acciones de todos en todas las sociedades son «primitivas». Los que viven en las sociedades modernas sin embargo participan en una dialéctica cultural basada en una cultura compartida e implícita. El mundo «moderno» de las ideologías y las burocracias puede estar más allá del entendimiento de alguna gente, pero el mundo «primitivo» de la dialéctica cultural es común a la experiencia humana.

Aún habiendo definido lo primitivo por lo que le falta, ideología y organización, Hobsbawm parece inseguro de lo que es. Presenta su estudio como una investigación preliminar de movimientos, en muchos aspectos, ciegos y a tientas considerados como marginales. Lleva razón al insistir en que estos movimientos no son marginales y que deberían ser estudiados. Al final, sin embargo, confiesa explícitamente (p. 7) que la muchedumbre ciudadana es difícil de analizar en términos lúcidos y que puede raramente atraer la simpatía de los historiadores (p. 127). Implícitamente confiesa, tratando la acción anarquista como irracional, que la razón de ésta acción se la ha escapado. Si el manifestante urbano y el anarquista andaluz eran rebeldes «primitivos», ellos no estaban por lo tanto en un mundo aparte, incomprensible para los académicos. Si lo parecen es porque esos académicos no han tomado en cuenta la cultura subjetiva e implícita. Es porque ese análisis académico reconoce solamente lo que la cultura ha objetivado como ideología explícita y burocratica formal.

Desde el punto de vista antropológico una sociedad no es primitiva porque la gente que vive en ella sea mentalmente primitiva o se comporte primitivamente. En este sentido ellos son simplemente una versión específica de la cultura humana. La definición característica de una sociedad primitiva es que es indiferenciada, que la estructura es una institución única con funciones múltiples. La sociedad política española es un estructura compuesta, una parte de la cual, el estado, es más moderno que la otra, una colección de lugares locales políticos. Sin embargo, los lugares locales políticos no eran realmente primitivos. Individualmente, las comunidades andaluzas tienen pocas instituciones comparadas con los estados, pero todavía tienen separadas las instituciones domésticas, políticas y religiosas, cada una con su función peculiar y propia. Colectivamente, estas comunidades estaban unidas con otras en una especie de estructura segmentaria, porque las comunidades en un área tendían a oponerse a cada una, pero a unirse en oposición a la fusión de comunidades en otra área. Sin embargo, estructuras segmentarias verdaderamente primitivas organizan alianzas y opo-

siciones entre unidades de tamaño y función parecida. Las comunidades andaluzas difieren mucho en tamaño y en las facilidades económicas y sociales que ofrecen y estas diferencias son reforzadas por el estado. Capitales de provincia, centros comarcales y pueblos son funcionalmente diferentes. Estas diferencias son reflejadas en las olas de las insurrecciones comunitarias que a intervalos en los siglos XIX y XX cambiaron el gobierno y a veces hasta la constitución del estado español. Los centros comarcales tendían a seguir el ejemplo de las capitales de provincia; los pueblos seguirían el ejemplo de los centros comarcales. Las comunidades a veces seguían a otras de su mismo nivel pero raras veces a aquellas de nivel inferior.

Lo «primitivo» del anarquismo andaluz es relativo y significativamente cualificado. Si careció de una de las características de los movimientos modernos —una organización burocrática elaborada— tuvo la otra —un alto desarrollo ideológico. Si su sentido político estaba centrado en la parte menos moderna de la estructura compuesta, esa parte no era verdaderamente primitiva.

El antítesis «moderno»

El anarquismo como acción proletaria. Los historiadores del movimiento proletario de Andalucía han examinado las bases económicas de la oposición de clases, el proceso de desarrollo relativo a la organización, el enfrentamiento entre proletarios organizados y patrones, entre los proletarios y el gobierno. Este examen considera las organizaciones proletarias como expresiones de intereses económicos, el gobierno como una institución controlada y utilizada por los patrones en sus conflictos con los proletarios organizados. No tan bien examinada y no tan bien entendida es la relación entre el movimiento proletario y la estructura social y cultural establecida que enredó a los trabajadores que se intentaban organizar.

Los proletarios se organizaban en dos movimientos convergentes. Uno, «de abajo arriba», era un movimiento asociativo en la estructura emergente en la que los trabajadores locales formaban grupos. El otro, «de arriba abajo», era un movimiento de la estructura externa en el que las organizaciones nacionales e internacionales proporcionaban un marco más amplio para las actividades de los grupos locales. Es posible que las organizaciones superiores hayan formado muchas asociaciones locales, pero parece que la asociación local ha sido también un movimiento por sí mismo. Los andaluces conocían desde hacía mucho tiempo las asociaciones profesionales llamadas gremios,y podían ver que tales grupos podían defender los intereses colectivos con mayor fuerza que los individuos

aislados. Sin embargo, las bases locales de asociación eran normalmente los trabajadores de una determinada profesión en un determinado centro urbano. Estos trabajadores podían entonces tratar de unirse a otras asociaciones del mismo o distinto lugar para discutir problemas de interés común y coordinar actividades. Con frecuencia el vínculo más importante entre una asociación local y las organizaciones e ideologías superiores era la documentación facilitada por esta última. Fuera cual fuera la doctrina y la estrategia elegida, la asociación local estaba siempre sometida a ambivalencias inherentes tanto en su relación con el resto de la comunidad local como con la organización y movimientos superiores.

En años posteriores según se fueron disolviendo, reformando y dividiendo, estas asociaciones superiores proporcionaron una especie de mercado para las asociaciones locales. Un grupo local de trabajadores se podía suscribir a las publicaciones de más de una organización. Podía debatir los méritos relativos de cada una. Podía no afiliarse, dejar a una para afiliarse a otra, o afiliarse a más de una. Las diferencias entre las asociaciones no estaban siempre claras ni para los trabajadores ni para sus oponentes. Como cada una presentaba su propia visión del socialismo o del comunismo, era muy posible que un trabajador se dijera anarquista y socialista y comunista. Incluso hoy en día, el término general para proletario militante es «rojo»; términos tales como «comunista», «socialista», «bolchevique» y «anarquista» se usan a veces de manera intercambiable.

Por otra parte los trabajadores podían afiliarse a una asociación no porque se sintieran comprometidos con la ideología de la organización a la que estaba afiliada la asociación. Era una cuestión muy fortuita el hecho de que un trabajador se afiliara a una u otra versión del movimiento proletario. Puede que no hubiera tenido elección al no haber más que una en la localidad. Esto era verdad especialmente en localidades pequeñas, donde había raras veces sitio para más de una organización efectiva. O quizás el trabajador hubiera estado comprometido con la ideología de una organización que no tenía sindicato, como en el caso de los comunistas que se afiliaron a la UGT y a la CNT.

El movimiento proletario reclutó a gente de entre el pueblo llano, de entre el cual unos eran más fáciles de organizar que otros. Desde el punto de vista económico, el pueblo llano se podía dividir en tres: los trabajadores autónomos de medios modestos, la clase de empleados de servicio con una relación de compromiso con sus patrones y los empleados sin compromiso. Muchos empleados autónomos se mantuvieron al margen de las complicaciones de las organizaciones, pero otros, en especial los que vivían en las ciudades, fueron atraídos por una u otra de las ideologías proletarias y se hicieron militantes. Sorprendentemente, el anarquismo podía atraer más a un empleado autónomo, ya que el anarquismo podía ser interpretado como un riguroso minicapitalismo igualitario. Esto tenía

unas atracciones claras para los artesanos pobres pero independientes, tenderos y minifundistas. Los compromisos de la clase de servicio hicieron que fuera difícil que se organizara. Los empleados sin tales compromisos eran obreros eventuales que se trasladaban de un trabajo a otro o empleados de empresas muy grandes —sean cortijos, fábricas o minas— y a veces las dos cosas a la vez. Los trabajadores agrícolas de esta categoría tenían sus vidas domésticas y civiles concentradas en las comunidades en las que vivían y sus vidas laborales dispersas al moverse de cortijo en cortijo con contratos de corta duración. Las empresas no eran unas bases fértiles para la organización pero sí lo eran las comunidades en las que los trabajadores vivían cuando no estaban trabajando. Estas organizaciones de bases comunitarias estaban sometidas a las limitaciones estructurales de la calle, especialmente fuerte en las comunidades de tamaño pequeño y mediano en las que vivían la mayoría de los jornaleros. No todas estas organizaciones eran anarquistas, pero al anarquismo parece haber atraído a muchos militantes de lugares así.

Los anarquistas se organizaron también en las ciudades, pero aquí parece que perdieron el control de las grandes empresas como las minas y las fábricas las cuales tenían empleados fijos que vivían en sus proximidades. Las propias empresas estaban con frecuencia organizadas de manera impersonal y burocrática. La concentración de gran número de empleados fijos hizo que el lugar de trabajos se convirtiera más que la «calle» en la base ideal para reclutar y organizar. Aquí el socialismo, comprometido en trabajar de manera efectiva en la estructura externa, tenía marcadas ventajas.

Tanto para el anarquismo como para el marxismo el organizar a los trabajadores en contra de los patrones era menos un fin en sí mismo que un medio para llegar a la revolución política. Por otra parte, para muchos trabajadores mejores sueldos y mejores condiciones de trabajo eran más su meta que no la revolución política. Muchos se afiliaban o apoyaban a una organización de su comunidad aunque no compartieran su específica política revolucionaria. De aquí el modelo de crecimiento y pérdida rápida de afiliados en cortos espacios de tiempo; después de algún éxito en unas negociaciones con los patronos la gente se afiliaba en masa; después de algún fracaso, los costos de la afiliación sobrepasaban las ventajas.

Como el gobierno, el movimiento proletario internacional formaba parte de la estructura externa. No hay que subestimar la importancia que tuvieron la estructura básica y la emergente en hacer de la organización proletaria algo difícil. En cuanto que la movilización de los pobres era algo proletario en vez de burgués, se requería que los pobres afirmaran la misma condición que les humillaba. En cuanto que la movilización afirmaba la solidaridad de clases,

invocaba un sentido de grupo en la estructura emergente que no encajaba con la estructura básica. En la medida en que buscaba organizar y disciplinar a los trabajadores en la persecución de sus intereses de clases, encontró una resistencia inherente a la autoridad y la burocracia. En tanto que buscó una base organizacional en la unidad del trabajo, encontró que muchos trabajadores se dispersaban entre muchos trabajos domésticos pequeños, con un buen número unido a sus patronos por compromiso. En cuanto que trabajó para producir un movimiento de masas coordinado, encontró una inclinación para tomar acción en la comunidad, no en campos más amplios.

Los anarquistas y marxistas se encontraron con los mismos problemas de organización y perseguían el mismo fin: una sociedad sin clases y sin estado. Se diferenciaban fundamentalmente en su táctica y en su visión del sistema. Los anarquistas querían destituir las clases y el estado como parte de una misma acción. Creían que el ataque al estado haría a la vez real la deseada condición del comunismo libertario. Su sentido del cambio era catastrofista; no sólo insistián en que una transformación total e inmediata era posible sino en que sólo era posible una transformación total e inmediata. Cualquier cosa menos que eso cooperaba con el sistema, no conseguía nada y no llevaba a ningún sitio. Su enfoque era altamente sincrónico; unía táctica y fin, política y economía, era a la vez positivo y negativo, constructivo y destructivo. Los marxistas querían tomar el poder y utilizarlo para destruir las clases, después de lo cual el estado se agotaría. Su sentido del cambio era gradual. Consideraban el sistema no como un todo integral que sólo se podía cambiar en su totalidad sino más bien como algo complejo, inconsistente y con frecuencia internamente contradictorio. De esta manera se le podría ir cambiando poco a poco hasta que alcanzara la condición deseada. Su enfoque era altamente diacrónico: separaba la táctica del fin, la economía de la política, la destrucción de las clases de la destrucción del estado.

Así que incluso cuando los anarquistas y socialistas adoptaban la misma táctica, la táctica tenía un significado muy diferente. La manifestación es un buen ejemplo. Desde el principio la forma socialista de manisfestacion fue estrictamente legal, altamente organizada y disciplinada. La forma anarquista descartaba la legalidad por irrelevante, era más espontánea y menos disciplinada. Los socialistas trataban de separar la manifestación de las huelgas y de la insurrección. Los anarquistas trataban de integrarlas. Para los socialistas la manifestación local era una medida preliminar para el fin más alejado del control del gobierno nacional. No era más que una demostración altamente compartimentalizada de fuerza organizadora. Antes de echarse a las calles, prometían restringir sus movimientos a espacios y horarios preestablecidos y luego parar. Para los

anarquistas la manifestación local podía siempre ser un medio último para alcanzar la meta inmediata del mando soberano local. Realizaba precisamente la transformación que buscaban —el pueblo dominando la calle. Estaban poco dispuestos a prometer limitar ese mando o a devolverlo una vez que lo habían conseguido. Además como un pueblo al mando de la calle sería un pueblo que no estaría sujeto ni al empleo ni al gobierno, no tendría sentido mantener las manifestaciones al margen de las huelgas e insurrecciones.

El anarquismo como la pasión de los pobres. El anarquismo en Andalucía fue parte del movimiento proletario internacional. Pero aquí proletarismo significa más que ideología, organización y acción de organizaciones. Como el populismo, fue a veces una pasión impulsada por el *passio*, el sufrimiento, de una pobreza peyorativa. Para remediar su condición los andaluces pobres tomaron medidas que desencadenaron la interacción compleja con la pasión. Disturbios e insurrecciones, asesinatos e incendios, insultos y mutilaciones eran respuestas apasionadas a violaciones. Eran también intentos activos de tomar control de la experiencia, imponer la voluntad en los acontecimientos, convertir la pasión de la pobreza deshumanizada en la acción de la autodeterminación que debía ser la condición humana. A menudo la tentativa pasó del mantenimiento de la propia autonomía a la imposición de la pasión en los demás, provocando una reacción y una pasión-en-acción opuesta.

Estas pasiones eran a veces específicamente anarquistas, socialistas o comunistas, a veces proletarias o populares en general, a menudo una mezcla de varias o todas éstas. El anarquismo andaluz era particular y exclusivamente anarquista en la transformación de la estructura básica que buscaba, en su moralismo ascético e individual, en su ataque violento a la religión, en su insistencia rigurosa de la igualdad plena y literal de todos en la calle. No estaba de acuerdo con otras secciones del movimiento en su intransigente antiestatismo, su intento de destruir órganos de gobierno a un nivel más alto que el de la comunidad. Como otras ramas del movimiento proletario, organizaba a los empleados y trataba de mejorar sus ingresos y sus condiciones de trabajo y esto a veces atrajo y organizó a gente que no perseguía la transformación anarquista. Como otros proletarios, los anarquistas en ocasiones se unieron, o se las unieron a ellos, el resto del pueblo en la persecución de la justicia enmarcada en términos de la estructura básica.

Cualquiera de estas cosas podía jugar un papel en acontecimientos complejos. Los anarquistas de Villamartín y Grazalema que insistieron en que «el pueblo lo hizo» podrían estar expresando su visión de que lo que había pasado había sido una respuesta popular a una gran injusticia. Los hombres de la CNT de Marbella que en 1936 atacaron a sacerdotes y quemaron iglesias eran peculiarmente anarquistas. La CNT también organizó una expedición armada a Málaga a la que

se podrían haber unido militantes proletarios que no eran «anarquistas verdaderos». La misma CNT convocó al pueblo a una asamblea popular y salió de ésta al mando del gobierno local, pero fue la gente del pueblo, no los proletarios ni los anarquistas, los que les pusieron al mando.

Todas estas pasiones eran andaluzas en su valoración de los problemas de la existencia humana; incluso aunque desistieran en las soluciones que buscaban para estos problemas. No se pueden entender sin referencias a la estructura de la sociedad y cultura andaluzas.

Exito y fracaso del anarquismo en Andalucía.

Una valoración existente del anarquismo andaluz explica su éxito en función de una especial encaje entre el anarquismo y la cultura y la sociedad de la andalucía rural y agraria; explica su fracaso en cuanto a su inadecuado dominio de los medios revolucionarios. En esta valoración los anarquistas son irracionales, poco prácticos, utópicos, milenarios e indisciplinados. Una valoración opuesta niega tanto la inadecuación de los medios anarquistas como la debilidad del estado. Esta valoración explica su éxito en función de una lógica proletaria sensata y adecuada y el fracaso en función del poder de la oposición (el gobierno y las fuerzas sociales que lo apoyaba y controlaba). Hay algo de verdad y algo de equivocado en las dos valoraciones.

Cualquier explicación del éxito y el fracaso del anarquismo en España debe tener en cuenta la compleja estructura de la sociedad política española y el sistema de revolución que le corresponde a esa estructura. Si bien España como entidad política era un estado con un gobierno nacional, era también una colección de localidades políticas. Los acontecimientos locales que eran determinados por las estructuras locales construyeron a menudo procesos nacionales. En particular, las revoluciones eran normalmente olas de insurrecciones comunitarias. La gente tenía que actuar dentro de la estructura de este sistema. El sentido de esa acción, sus posibilidades de éxito, los obstáculos a los que se tuvo que enfrentar y vencer sólo pueden ser juzgados en el contexto en el que tuvo lugar.

El anarquismo y la cultura andaluza. Es cierto que la base principal del poder anarquista en Andalucía fue su encaje peculiar con la cultura y la sociedad andaluzas. Por supuesto que las dos no eran sinónimos. No todos los andaluces eran anarquistas. Muchos de los que se afiliaron a la CNT lo hicieron como proletarios, no como anarquistas. Muchos de los que se unieron a los anarquistas en acción lo hicieron como pueblo no como anarquistas.

El populismo y el igualitarianismo de los anarquistas tenían afinidades con la cultura de la estructura básica. Los anarquistas estaban siempre preparados a tomar medidas locales para protestar por las injusticias y enderezar entuertos y lo hacían inmediatamente y sin referencia a niveles más altos de organización. El lema «la tierra para los que la trabajan» estaba de acuerdo con las aspiraciones populares de autonomía doméstica. Pero las propuestas anarquistas eran demasiado extremas para el pueblo andaluz. La gente normal comprendía el sentido que tenía una asamblea de un pueblo de iguales para discutir asuntos públicos, cristalizar la opinión pública y nombrar gobernadores para la comunidad por medio de la aclamación. Tenían menos entusiasmo por la soberanía total de la comunidad porque sabían que el estado podía jugar un papel útil como árbitro imparcial en disputas locales y como proveedor de ayuda en tiempos de desgracia.

La gente normal quería casas más iguales. Apoyaron propuestas para la redistribución de la tierra que no se utilizaba, que se infrautilizaba o que no era trabajaba por el propietario con el trabajo de su propia casa. También querían casas autónomas por lo que eran menos entusiastas de medidas tales como la socialización de la propiedad que negaba o disminuía la autonomía doméstica. La gente normal quería más igualdad en la calle. Algunos podían apoyar propuestas que dieran a las mujeres más voz y a la iglesia menos voz en los asuntos de la calle, pero pocos lucharían por la igualdad como lo hicieron los anarquistas. El anticlericalismo popular se podían oponer a que la iglesia favoreciera a los ricos, podía oponer la resistencia a las exigencias de confesión de los pecados a los sacerdotes, podía ver a los sacerdotes y a las monjas como ladrones y parásitos, pero esta anticlericalismo no llegaba a negar un poder sobrehumano, a saquear iglesias, quemar imágenes religiosas y matar a clérigos. La iglesia en cuanto a organización formal era jerárquica, autoritaria y parte de la estructura externa. La iglesia era también una institución de la estructura base y la devoción a los santos y las procesiones callejeras eran actividades religiosas populares.Como bien ha observado Moreno Navarro (1982), la historia de Cristo se puede leer desde el punto de vista de clase. Una mujer casada con un carpintero lleva a su hijo injustamente encarcelado y ajusticiado por las autoridades por predicar una fe populista. El apoyo popular a las procesiones de Semana Santa, procesiones que celebran momentos de calle elegidos de la muerte, entierro y resurrección de Cristo, no significa entonces necesariamente un apoyo popular a la Iglesia. Efectivamente, las procesiones en sitios como Sevilla son lugares para la competividad de clases: en ellas el pueblo lucha con los ricos en ostentación.

La gente normal comprendía los peligros de los vicios pero la mayoría

pensaba que la abstinencia total era innecesaria. Comprendían el significado de consumo reducido en tiempos de escasez pero no estaban dispuestos a renunciar al consumo social en la calle en tiempos de abundancia.

El encaje entre ideología anarquista y cultural andaluza estaba lejos de ser perfecta.

El anarquismo en cuanto rural o agrario. Es cierto también que la agricultura era el sector económico dominante y que muchos andaluces no vivían en ciudades. Sin embargo no es cierto que la cultura y la sociedad andaluzas fueran particularmente agrarias y rurales. En el contexto andaluz, cualquier asentamiento nuclear lo suficientemente grande como para mantener la case y la calle como instituciones separadas es urbano. Algunos agricultores vivían en el campo, algunos en centros urbanos pequeños y algunos en centros urbanos grandes. El anarquismo andaluz no dio prioridad a lo rural sobre lo urbano o a las actividades agrícolas sobre las industriales. Si se les compara con los marxistas, relativamente más anarquistas vivían en el campo y trabajaban en la agricultura. Esto era más un asunto de demografía política que de demografía económica.

El anarquismo como revolución política El anarquismo y el marxismo eran mucho más diferentes en cuanto a su política revolucionaria que en cuanto a su economía laboral. Los anarquistas no consiguieron destruir el estado español, pero ese estado no era una estructura tan débil como se ha dicho a veces. Por supuesto, era constitucionalmente inestable. Pero desde la perspectiva de la estructura compuesta, el cambio constitucional en el estado era sencillamente un rasgo recurrente del funcionamiento del sistema. El estado, un elemento de la estructura compuesta era lo suficientemente fuerte para ser recreado por la dinámica de esa estructura incluso cuando parecía estar a punto de desaparecer. El problema anarquista era cómo intervenir en esa dinámica para que pudieran, en primer lugar, iniciar el ataque contra el estado a voluntad, y en segundo lugar, evitar la nueva creación de un estado.

Desde el principio el anarquismo mostró su potencial revolucionario a nivel de la comunidad, tomando control de las insurrecciones de Sanlúcar de Barrameda y Alcoi en 1873. En años posteriores experimentó formas de incitar a los levantamientos locales, con algunos éxitos en sitios pequeños.

En lugares mayores, un gobierno local dirigido por la democracia directa no podía ser efectivo. Marbella, con más o menos 5.000 habitantes en 1936, era probablemente de un tamaño ideal. Sanlúcar de Barrameda, con 25.000 habitantes en 1973, estaba probablemente en el límite más alto. Allí, a diferencia de Marbella, los ricos y las autoridades no participaron en la elección «por aclamación». Málaga, con varios cientos de miles de habitantes, era demasiado grande. En 1936 Málaga tenía muchas organizaciones proletarias lo suficien-

temente poderosas como para pasar a la acción pero ninguna lo suficientemente poderosa para dominar a las demás. En Málaga no era posible convocar una asamblea constituyente de todo el pueblo, lo que ocurrió en su lugar fue que los partidos y los sindicatos que apoyaban al gobierno del Frente Popular se unieron en respuesta al levantamiento, estos grupos formaron varios comités que en realidad se convirtieron en el gobierno local durante unos cuantos meses. Este gobierno tenía que luchar no sólo con la amenaza de la derecha sino también con los continuos desordenes del pueblo, cada vez más aumentado por los refugiados. Málaga era demasiado grande para permitir la fusión de lo popular y lo proletario, de la acción espontánea y la política oficial, que fue siempre el ideal anarquista.

Los anarquistas también experimentaron sin éxito formas de propagar las insurrecciones locales en una ola revolucionaria. Sabían perfectamente que incluso los gobiernos estatales muy débiles tenían medios para controlar los disturbios locales aislados e invertir los esporádico éxitos revolucionarios locales. Sabían que cualquier estado era más fuerte que una comunidad individual. Desde la perspectiva de los insurrectos locales, el fracaso revolucionario no era su propia derrota a manos de una fuerza armada, era una continua existencia del gobierno que había enviado a esa fuerza armada. De aquí el rápido fracaso de tantas insurrecciones locales: la llegada de la policía o los soldados por sí misma significaba que la revolución había fracasado y que la resistencia armada no tenía sentido.

Los anarquistas tenían dos dificultades con las olas revolucionarias.

Primero, al tomar el poder en una comunidad se enfrentaban inmediatamente a un dilema revolucionario. Sólo se podía mantener en ese lugar si los anarquistas tomaban también el poder en otros lugares, si la revolución se extendía siguiendo el modelo típico español. Sin embargo, cualquier intento de organizar esa expansión violaba la autonomía de la comunidad que ellos perseguían. A través del tiempo, intentaron resolver este problema de varias maneras : esperando que su propio ejemplo resultara tan irresistible que todos los demás lo copiaran, mandando manifestaciones, mandando enviados. Al final pasaron a un intervención más activa en 1936 enviando patrullas o columnas a otros lugares para purificarlos. Incluso esta intervención se detuvo antes de llegar a tomar el poder e intentar administrar.

Segundo, no podían controlar las capitales de provincia ni las ciudades de mayores guarniciones. La olas revolucionarias logradas empezaban normalmente en una de esas ciudades y se extendían a otras. La expansión desde estos sitios hacia abajo, hacia los lugares más pequeños a su alrededor, ocurría normalmente de manera rápida y fácil. Los anarquistas descubrieron que el proceso no

funcionaría viceversa; las olas revolucionarias no podían formarse de abajo a arriba.

En resumidas cuentas, la estructura compuesta de la sociedad política española les dio a los anarquistas una base en las localidades políticas, una base desde la que podían atacar la estructura. Utilizando los términos de cultura y sociedad civil establecidos intentaron hacer de la calle la soberanía de cada localidad política. Obraron a partir de su sentido de que la sociedad política era una colección de localidades políticas e intentaron desintegrar esa colección. El hecho de que esa desintegración fuera un posible resultado de las olas de insurrecciones era obvio para todos. La innovación revolucionaria de los anarquistas fue el hacer su meta de esta posibilidad.

Este programa revolucionario era estructuralmente plausible. Fracasó, pero no porque los anarquistas fueran desviados por una fantasía milenaria o porque creyeran que su David comunitario pudiera vencer al estado Goliat. El programa anarquista era acción en la sociedad política española como una colección de localidades políticas, y fracasó porque en ese sentido era estructuralmete deficiente. La acción comunitaria tuvo un éxito limitado porque la transformación anarquista era demasiado extrema para la mayoría del pueblo. La acción intercomunitaria no triunfó porque los anarquistas no podían propagar las insurrecciones de una comunidad a otra sin por ello crear de nuevo el estado que estaban tratando de desintegrar y porque les faltaban medios políticos para hacerse con el control de los centros claves más grandes.

BIBLIOGRAFÍA

Alcalá Marín, F. (1988): *Marbella: Segunda República y Guerra Civil (Crónica de Una Epoca Difícil)*, Graficsol, S.S., Marbella

Bar, A. (1981): *La CNT en los Años Rojos: del Sindicalismo Revolucionario al Anarcosindicalismo (1910-1926)*, Akal Universitaria, Madrid.

Bernaldo de Quirós, C. (1913): «Bandolerismo y Delincuencia Subersiva en la Baja Andalucía», Junta para la Aplicación de Estudios Científicos, *Anales*, 9.

Bernaldo de Quirós, C. (1919): «El Espartacismo Agrario Andaluz», *Revista General de Legislación y Jurisprudencia*, 18.

Bernecker, W. (1982): *Colectividades y Revolución Social*, Crítica, Barcelona.

Borkenau, F. (1963): *The Spanish Cockpit*, University of Michigan, Ann Arbor.

Brenan, G. (1977): *El Laberinto Español*,Ibérica, Barcelona.

Burridge, K. (1969):*New Heaven, New Earth: a Study of Millenarian Action*, Blackwell, Oxford.

Calero Amor, M. (1976): *Movimientos Sociales en Andalucía, (1820-1936)*, Siglo Veintiuno, Madrid.

Castro Alfín, D. (1988): «Anarquismo y Jornaleros en la Andalucía del Siglo XIX», en Sevilla Guzmán, E. and Heisel, K., (eds), *Anarquismo y Movimiento Jornalero en Andalucía*, Publicaciones del Excmo. Ayuntamiento de Córdoba, Córdoba.

Corbin, J.R. (1993): *The Anarchist Passion: Class Conflict in Southern Spain*, 1810-1965, Averbury, Aldershot.

Corbin, J.R. and Corbin, M.P. (1984): *Compromising Relations: Kith, Kin and Class in Andalusia*, Gower, Aldershot.

Corbin, J.R. and Corbin, M.P.,(1987): *Urbane Thought: Culture and Class in an Andalusian City*, Gower, Aldershot.

Díaz del Moral, J. (1969, primera edición 1929): *Historia de las Agitaciones Campesinas Andaluzas*, Alianza Editorial, Madrid.

Hobsbawm, E.J. (1983): *Rebeldes Primitivos*, Ariel, Barcelona.

Kaplan, T. (1977): *Anarchists of Andalusia*, 1868-1903, Princeton University Press, Princeton.

Lida, C. (1972): *Anarquismo y Revolución en la España de XIX*, Siglo Veintiuno, Madrid.

Mintz, J.R. (1982): *The Anarchists of Casas Viejas*, University of Chicago Press, Chicago.

Moreno Navarro, I. (1982): *La Semana Santa de Sevilla*, Servicio de Publicaciones del Ayuntamiento de Sevilla, Sevilla.

Pitt-Rivers, J. (1971): *The People of the Sierra*, University of Chicago Press, Chicago.

Serrán Pagán, G. (1980): «La fábula de Alcalá y La Realidad Histórica de Grazalema: Replanteamiento del Primer Estudio de Antropología Social en España», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 9.

Turner, V. (1969): *The Ritual Process: Structure and Antistructure*, Aldine Press, Chicago.